مجلة جامعة الملك سعود، م العلوم التربوية والدراسات الإسلامية ( )، ص ص – (هـ/ م)

عجائب علم الكلام الثلاث:
طفرة النظام وكسب الأشعري وأحوال أبي هاشم

الشفيع الماحي أحمد

أستاذ مشارك، قسم الدراسات الإسلامية، كلية التربية،

جامعة الملك سعود، الرياض، المملكة العربية السعودية

(قدم للنشر في / / هـ؛ وقبل للنشر في / / هـ)

ملخص البحث. نشأ علم الكلام أصلاً لاثبات العقائد الإسلامية والرد على من خالفها، مستخدماً المنهج الجدلي وسيلة للبرهنة عليها، وبعد زوال العوامل التي قام عليها اختفى منهجه، ولكن هناك ثلاث قضايا تمثل فيها العلم ومنهجه خير تمثيل، وهي الطفرة والكسب والأحوال . وبعرض هذا البحث لهذه القضايا الثلاث وعلى النحو التالى : يتحدث البحث في البداية عن الخلفية العلمية التي ظهرت فيها القضية، ثم يحلل القضية نفسها وكما فصّل فيها صاحبها، ثم يذكر الأدلة التي ساقها للبرهنة عليها، وأخيراً يستعرض الآراء المخالفة لها . وفي الختام خلص البحث إلى أن النظام والأشعري وأبا هاشم حاولوا معالجة قضايا ليست معقولة ولا متحققة مستخدمين ألفاظاً لا مناسبة بينها وبين تلك القضايا .

مقدمـــة

عرف العلم الخاص بالاعتقادات الإسلامية، أو العلم الباحث في أصول العقيدة الإسلامية بعلم الكلام . وبناء على تلك الخصوصية وضعت له عدة تعريفات تدور كلها حول تعريفين :

الأول : إثبات العقائد على الغير، وذلك بإيراد الحجج وتفنيد الشبه التي تحوم حولها [١، ص٣٠]. ويراد بالعقائد هنا ما يقصد بنفس الاعتقاد

دون العمل [٢، ص٧]، أي ما يجب علمه فقط، أو من غير تعلق بكيفية عمل .

إن إثبات هذه العقائد والتدليل على صحتها لا يكون إلا بالأدلة العقلية وحدها، إذ يرمى وكما هو واضح من التعريف إلى بيان معتقدات نظرية ليبنى على صحتها العقلية عمل . أو على صحة الاعتقاد حركة لا إلى اعتقاد يقيني لا تتبعه حركة . مما أدى إلى اعتبار العلم كله علم بمدلول الدلائل العقلية وحدها .

الثاني : نصرة العقائد والآراء الإيمانية بالأدلة العقلية وإبطال من خالفها، والرد على المنحرفين [٣، ص ١٣١]. والمقصود نصرة عقائد قد تبين صحتها، أو أعتقد في صحتها . ولما كان العلم كذلك فقد انحصرت وظيفته في نصرتها بأي نوع من أنواع الأقاويل التي يمكن الاستدلال عليها بالأدلة العقلية [٤،ص ص٤٥٨، ٤٦٦].

إن اقتصار علم الكلام على نصرة العقائد الإيمانية، وتزييف كل ما خالفها من آراء واعتقادات هو الذي جنح بالعلم لأن يأخذ في نصرتها لها الطابع الجدلي، فتركزت وظيفة العلم على الجانب المعرفي وحده. وبالتالي انحصرت في بيان صحتها بالعقل، لكي يتحصل على رأي سليم . أو لإزالة الشبه والشكوك عنها، أو بعبارة أوضح لتكوين اعتقاد يقيني، وليس بالضرورة أن يترتب على صحة ذلك الاعتقاد عمل .

وأيا ما كان الأمر فقد استند علم الكلام أصلا على ما جاء به الوحي من معتقدات، وعلى ما صرح به الشرع من آراء وأفكار حول أصول الإيمان وما يتفرع عنها . فيفيد الإنسان علوماً ومعارفاً ليس في طاقة العقل الوصول إليها . ولو كان بوسع العقل بلوغها لاستغنى عن الوحي ولا تعود للوحي أي أهمية .

ولعل تسمية العلم بعلم الكلام ترجع إلى ما يتضمنه من علوم ومعارف لم تظهر لمن وضعوا له التعريفات أصوله العملية، فسموه بالصفة الغالبة عليه، وقويت تلك الصفة فيه من سيادة الأدلة العقلية والتي لا تنطوي على عمل واضح، أو يترتب عليها حركة تتلوها في الحكم لا في الزمان .

فعندما أراد المتكلمون إثبات العقائد الإسلامية والبرهنة على صحتها وصدقها اعتمدوا على القياس المنطقي وحده، ومهمة القياس كما هو

معروف تنحصر في البحث عن عنصر ثالث يكون حلقة الوصل بين المقيس والمقيس عليه، وذلك لإقامة البرهان على حقائق معلومة، لا للكشف عن حقائق جديدة، وهو ما يعرف عند المتكلمين باسم الدليل .

منهج المتكلمين إذاً لا يبحث عن معرفة يقينية، ولا يسعى للوصول إلى نتائج علمية، بل يهدف وفي المقام الأول إلى الاستدلال على صحة وصدق ما هو معلوم مسبقا، وذلك لأن النتائج معطاة . والحقائق معلومة وثابتة بنصوص الوحي . ومسلم بها إلى حد اليقين، فيجب فقط استخلاص نتائج منطقية من هذه النصوص تبين للغير مخطئاً كان أو مصيبا صدق ما هو مسلم به أصلاً .

إن المحصلة النهائية للقياس المنطقي هي طغيان الحجج الجدلية في استدلالاتهم، وذلك لآن الحجج الجدلية تتألف هي الأخرى من مقدمات يسلم بها المخاطب إما لمقاربتها لليقين، أو لشهرتها، ولكنها لا ترقى بأي حال من الأحوال إلى درجة اليقين، ومن هنا كان مقصود العلم وغايته إقناع الغير بصدق المعارف والعلوم الإيمانية وإفحام المخالف لها.

بهذا المنهج الجدلي وتحقيقاً لغاية العلم تصدى علماء الكلام للاستدلال على صدق أصول العقيدة الإسلامية استدلالاً لا يراد به التوصل إلى حقائق جديدة، وغالباً من منطلق لا يتوصل به إلى نتائج يقينية، وكل من وقف من العلم وأهله موقفا عدائيا، وذم المشتغلين به، فقد كانت الأدلة الجدلية التي سيقت للبرهنة على تلك الحقائق منطلقه، والطريقة التي عول عليها في الوصول إلى نتائج ليست برهانية ولا شرعية ولا علمية أداته .

وبعد اختفاء معظم العوامل التي استند عليها العلم، فقد المنهج الذي ظهر به للوجود أهميته، ولكن هناك ثلاث قضايا اشتهرت في تاريخ علم الكلام منسوبة نسبة ذاتية إلى من قال بها، فسميت بطفرة النظام وكسب الأشعري وأحوال أبي هاشم، تمثل فيها علم الكلام ومنهجه خير تمثيل، وحوت في داخلها علائمه المميزة كالجدل الخطابي وحب الغلبة ومحاولة التغلب على الخصم وإفحامه، حتى عدت لغرابتها وشذوذها من العجائب التي قل اعتياد الناس على مثلها .

والصفحات التالية محاولة لإبراز تلك العلائم المميزة للعلم ومنهجه . وفي قضايا تعد نموذجا فذا لما كان عليه علم الكلام في الماضي البعيد .

الطفــرة

لا تظهر المادة التي تتركب منها الموجودات ألا في صورة وشكل جسم له ثقل مقدر ناتج بالضرورة عن كثافته وصلابته، ثم يتخذ له امتداداً في الحيز والفراغ طولاً وعرضاً وعمقاً، بحيث تنبسط كتلته وتنتشر في الوجود لتشغل مكاناً تمنع غيره من الأجسام من الدخول فيه معه، ولذلك عد الامتداد وعدم التداخل ثم الكتلة من العناصر الجوهرية في مفهوم الجسم المادي وحقيقته .

والمادة المجردة تعد بدورها أصولاً للأجسام وقوامها، فهي ليست مشخصة ولا معينة تشخيصاً وتعييناً تنال به معنى ومفهوماً يسمح لها بالدخول تحت دائرة الفهم والإدراك فتأخذ أحكام الجسم، إلا أنها ورغماً عن هذا كله تمتاز بقدر من اللين والمرونة ينحو بها نحو صلابة مقدرة تجعلها قابلة للتعيين والتشخيص في مختلف صور الوجود وأشكاله .

أما العناصر الأساسية المكونة للمادة، فترجع إلى جسيمات صغيرة متناهية في الصغر، عرفت كل واحدة منها على حدة في مصطلح علم الكلام بالجزء الذي لا يتجزأ، والجوهر الفرد، وتحمل في الوقت الحاضر اسم الذرة، وبمعنى أصغر جزء في المادة، أو بعبارة أشمل أصغر جزء يدخل في تركيب أي عنصر من عناصر المادة .

وبناء على ما مضى انتهى المكلمون وإلى ما يشبه الإجماع بأن العالم المادي يتكون من عدد من الذرات، أو الجواهر الفردة، أو أجزاء لا تتجزأ، ولا تقبل القسمة أصلاً لا في الحقيقة والوهم، ولا على سبيل الفرض والاحتمال، ثم أضافوا إلى ذلك ما يفيد بأن هذا الجزء المتناهي قد فقد كثافته . أي فقد أهم عنصر من عناصر المادة، فأصبح خفيفاً لا وزن له ولا ثقل، يقول أبو الهذيل العلاف في وصفه له : "إن الجزء الذي لا يتجزأ لا طول له، ولا عرض له، ولا عمق له، ولا اجتماع فيه ولا افتراق، وأنه قد يجوز أن يجامع غيره وأن يفارق غيره" [٥، ص ١٤] .

وفي مقابل ذلك أنكر إبراهيم النظام وجود جزء مادي لا يتجزأ، وفي الوقت نفسه لم يعترف بنهاية محددة يقف عندها الجسم فلا يحتمل بعدها التجزؤ والانقسام فروى عنه الأشعري قوله: " الجسم هو الطويل العريض

العميق، وليس لأجزاءه عدد يوقف عليه، وأنه لا نصف إلا وله نصف، ولا جزء إلا وله جزء، وأن الجزء جائز تجزئته أبدا ولا غاية له من التجزؤ " [٥، ص٦].

ويقول الخياط معبراً عن رأي النظام : "كذلك زعم إبراهيم أنه لم يجد جسماً من الأجسام إلا وهو متناه في مساحته وذرعه، محتملاً للقسمة والتنصيف، قضى على أن كل جسم منها هذا سبيله" [٦، ص٦٧] .

فالجسم إذاً وكما يؤكد النظام ليس فيه أجزاء بالفعل، بل هو في حالة انقسام وتجزؤ دائمين، وكل جزء منه يقبل أبداً وفي مكوناته الذاتية إمكانية التجزؤ والانقسام بلا توقف أو انقطاع، وبلا غاية لذلك التجزؤ والانقسام ولا آخر .

إن تلك اللانهائية في التجزيء والانقسام فوق كونها غير معقولة ولا مفهومة تنافى رأساً طبيعة الموجودات، وتجر بعدم معقوليتها إلى ضروب شتى من الاحتمالات غير الواقعية، وهو ما دفع بالنظام إلى اعتبارها لا نهائية محتملة قلباً ومتخيلة عقلاً وذهناً، فيقول الخياط كالمفسر لرأيه والمستدرك لما فات : "أنكر إبراهيم أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لا تتجزأ، وزعم أنه ليس من جزء من الأجسام إلا وقد يقسمه الوهم بنصفين " [٦، ص٦٧]. وزاد الخياط في إيضاحه وشرحه قائلاً : "الأجسام كلها عند إبراهيم متناهية ذات غاية ونهاية في المساحة والذرع، وإنما أحال إبراهيم جزءاً لا يقسمه الوهم إلا ويتصور له نصف في القلب " [٦، ص ٦٧].

فإذا كانت تلك القسمة وهمية فهي بلا أدنى شك من قبيل التصور والتخييل الذي لا وجود له ولا حقيقة فيه، وبذلك يكون النظام قد أقر من جهة بانقسام الجسم إلى جزء لا يتجزأ، وفرض من جهة أخرى أن العقل لا يمنع من قابلية كل جزء للتجزيء، ولا يمانع من احتمال انقسامه إلى ما نهاية وذلك لأن المشكلة قد تحولت عنده إلى صورة ذهنية لا شيء يقابلها في الوجود .

وعلى الرغم من الاستدراكات والشروح التي ألحقت بالمسألة، فقد بقي الغموض يحيط بتلك اللانهائية من كل ناحية، ويقف حائلاً في طريق فهمها وإدراكها، وذلك على الأرجح هو الذي دفع بالعلاف إلى مواجهته بما

يرى أنه ممتنع أصلاً، فقال له : "لو كان كل جزء من الجسم لا نهاية له لكانت النملة إذا دبت على البقلة لا تنتهي إلى طرفها " [٧، ص٧١].

أدرك النظام إدراكاً عميقاً المغزى الكامن في كلام العلاف، وفطن إلى أن تبدل الذرات من حال إلى حال، وتغييرها المستمر وانقسامها الدائم، يفضي بالضرورة ليس فقط إلى لا نهاية الحركة، بل يؤدي أيضاً إلى لا نهاية الأجسام، وبالتالي يسقط من الاعتبار عاملي المكان والزمان والمسافة المتناهية، وكل ما يدخل تحت المقومات الذاتية للحركة، فيستحيل الوجود كله إلى حالة من عدم الثبات والاستقرار تفقد معه الأشياء معانيها وحقائقها .

يصف القاضي عبد الجبار حالة النظام بعد أن تبين له قوة الحجة التي قد تهدم فكرته من الأساس، وما حدث بينه وبين العلاف قائلاً : "فتحير النظام، فلما جن عليه الليل نظر إليه أبو الهذيل . وإذا النظام قائم ورجله في الماء يتفكر، فقال يا إبراهيم هكذا حال من ناطح الكباش، فقال يا أبا الهذيل جئتك بالقاطع، أنها تطفر بعضاً وتقطع بعضاً " [٨، ص٤٨].

بإمكان النملة إذا وكما يفهم من عبارة النظام الأخيرة أن تعبر أبعادا زمانية متناهية في مكان لا نهاية له، وذلك بتحريك أقدامها أو نقلها من مكان إلى الذي يليه مشياً تارة، وبالوثب فوق الأمكنة تارة أخرى ودون المساس بها، بل قد تنتقل من مكان إلى آخر دون المرور بالذي قبله، فيقول النظام متوسعاً في شرحه وتفسيره لتلك النقلة : "إن الجسم قد يكون في مكان ثم يصير منه (يطفر) إلى المكان الثالث أو السادس أو العاشر منه من غير مروره بالأمكنة المتوسطة بينه وبين العاشر، ومن غير أن يصير معدوماً في الأول ومعاداً في الآخر، فإذا مشت نملة على صخرة من طرف إلى طرف تكون بهذا قد قطعت مكاناً لا نهاية له، فإن بعض ما قطعت كان بالمشي، وبعضاً كان بالطفرة [٩، ص ١٤٠].

انتقل النظام بعد تقديره هذا إلى محاولة إثبات الطفرة بالدليل والبرهان الحسي التجريبي، وذلك بإيراد أمثلة مشهدية تقرب الفكرة إلى الواقع، وتجعل لها معنى مقبولاً عقلاً، فروى عنه الشهرستاني قائلاً : "وشبه ذلك بحبل شد على خشبه معترضة وسط بئر طوله خمسون ذراعاً، وعليه دلو معلق، وجعل طوله خمسين ذراعاً علق عليه معلاق فيجر به الحبل

المتوسط، فإن الدلو يصل إلى رأس البئر وقد قطع مائة ذراع بحبل طوله خمسين ذراعاً في زمان واحد، وليس ذلك إلا أن بعض القطع بالطفرة" [١٠، ص٥٦].

وروى عنه الأشعري أيضاً مثلاً آخر جاء فيه : " واعتل في ذلك بأشياء منها الدوامة : يتحرك أعلاها أكثر من حركة أسفلها، ويقطع الحز أكثر مما يقطع أسفلها، قال : وإنما ذلك لأن أعلاها يماس أشياء لم يكن حاذي ما قبلها " [٥، ص١٩].

تركزت معظم انتقادات المتكلمين للنظام حول الطفرة وما بنى عليها كقوله بانقسام الأجسام وتجزئها إلى ما لانهاية، وذلك لأن الجسم وكما يرون مكون من أجزاء لا تقبل التجزؤ بالفعل، وحركة المتحرك لا تتم إلا بالمرور على أجزاء المسافة المقطوعة كلها ومن غير أن يحاذي أو يواجه ما بينها من أجزاء، ولكنه في كل الأحوال لا يقطع في حركته مسافة ما طفراً ووثباً، ومن جزء إلى جزء، دون أن يمر ويحاذي المسافات الوسطى. فلا اعتراض إذن على الطفرة نفسها من حيث هي حركة تتحركها الأجسام، وإنما الاعتراض ينصب على سرعة الحركة الزمانية والتي تجرد المتحرك من ثقله المعهود ووزنه المقدر له . وبالتالي تخرجه عن مركزه ومحور حركته على الأجسام، وحول هذه النقطة دارت ردود المعترضين على الطفرة، فيقول الأشعري مؤرخاً لمنتقدي النظام : "أنكر أكثر أهل الكلام قوله منهم العلاف، وأحالوا عليه أن يصير الجسم إلى مكان لم يمر بما قبله، وقالوا هذا محال لا يصح " [٥، ص١٩].

وفي معنى قريب من النقد السابق يقول القاضي أبو يعلى البغدادي : "إن الطفرة ليست بشيء أكثر من قطع المقطوع المطفور ولا يمكن قطعه بالطفرة إلا بأن يحاذي جميع أجزاءه، وأن لم يماسها كما لو قطع بغير طفرة، فلم يكن بينهما فرق، وأن كان أحد القطعين بأن يماس من أجزاء المقطوع، يحاذيها ولا يماسها " [١١، ص٣٩].

الكســـب

إذا أراد الإنسان فعلاً ما له فيه منفعة وتزب عليه فائدة، حدث له في نفسه ميل نحوه وتعلق به، وإذا كان الفعل مكروهاً لديه، مالت نفسه عنه

متجنبة له، ونفرت متباعدة عنه، أي أنه يحدث له دوماً وفي كل فعل مواقف له وقريب إلى نفسه داع وباعث ودافع إليه، وفي كل فعل غير مناسب له وبعيد عن نفسه مانع منه وصارف عنه .

غير أن تلك البواعث والصوارف، والدوافع والموانع ليست هي التي يعول عليها وحدها في الفعل، بل يحصل لها وقبل أحداث الفعل ضرب من الحيرة والتردد، لا بمعني جهل الإنسان الطريق إليه، ولا كيفية الاهتداء إلى إنجازه، بل بقصد طلب واستدعاء كل ما يمكنه منه، سواء كان تصوراً و تفكراً فيه أو تعقلاً له، حتى يرجح أحد هذين الفعلين على الآخر، وبلا أدني شك فإن التصور أو التفكر أو التعقل، هو حركة نفسية تستدعى ذلك الترجيح وتحتمه، وقد سميت تلك الحركة اختياراً، وسمى الإنسان بموجبها مختاراً .

ولأجل هذا عرف الاختيار بأنه " إرادة تقدمتها روية وجولان فكر مع تمييز " [١٢، ص ١٠٦] . ولكن ا لاختيار لا يوصف بأنه إرادة إلا إذا توفر فيه أمران :

أولهما : إذا آثر المختار وفضل فعلاً بعينه دون الآخر .

وثانيهما : ألا يكون المختار مكرهاً ولا مضطراً إلى ما يفعله، فإذا أكره أو أضطر إلى إرادة فعل بعينه لا يسمى مختاراً، بل يسمى مكرهاً ومضطراً، أو ملجأ إلى ما يفعله .

وبناء عليه فالاختيار إرادة، وذلك لأن الإنسان لا يريد فعلاً إلا وهو حالة يكون مختاراً له، ولا يكون مختاراً لفعل إلا وهو مريد له . فالاختيار [١٣، ص٦٢] إذاً يشترك مع الإرادة في كونه ميلاً مع نزوع واضح نحو الفعل . إلا أنه في حالة الاختيار ميل مع تفضيل، والمقصود من الميل في الاختيار مجرد الترجيح، فكأن المختار ينظر إلى الطرفين، ويميل إلى أحدهما، والمريد ينظر إلى الطرف الذي يريده .

إن الفعل المختار الذي يوجده الإنسان بإرادة حرة، وبروية وتفكير ووعى، هو فعل في غاية الشرف، وبالاختيار كرم الله تعالى الإنسان وفضله على غيره، وعلى أساسه بنى التكليف الإلهي . والمتكلمون حين أقروا بأهمية الاختيار كان إقرارهم نابعاً من كونه الدعامة التي تقوم عليها

كافة التكاليف الإلهية، ولكنه إقرار شابه بعض الغموض، وذلك لأنهم نظروا للاختيار من زاويتين متباعدتين :

الأولى : نسبة الفعل المختار لله من جهة وللإنسان من جهة أخرى .

والثانية : نظرتهم للفاعل المؤثر في الفعل .

ومن هاتين الزاويتين نظر الأشعري إلى الاختيار ثم أقامه على قاعدة أنه لا خالق إلا الله وحده، ومنه خلص إلى أن كل فعل مختار للإنسان هو في الحقيقة صادر بقدرة الله تعالى لا بقدرة الإنسان، إذ لا تأثير لقدرته في فعل من أفعاله الاختيارية، وإلا كان مخترعاً لفعله مخرجاً له من العدم إلى الوجود، فالله تعالى وحده وكما قضت سنته يخلق في الإنسان القدرة والاختيار، فإذا لم يكن هناك حائل ومانع بين الإنسان وبين فعله، وكان مصمماً وعازماً عليه، أحدث الله له قدرة على الفعل، وأوجد ذلك الفعل بقدرة مقارنة لهذه القدرة وهذا الاختيار، فيكون الفعل مخلوقاً لله إبداعاً وأحداثاً واختراعاً، ومن كسب الإنسان، هذا قول الأشعري .

حقيقة الكسب إذاً تنحصر فقط في مقارنة القدرة الحادثة للفعل، أو بتعبير أدق مقارنة الفعل بقدرة الإنسان واختياره، ومن غير تأثير له في إيجاده، وبالتالي لا يخرج الإنسان عن كونه مظهراً لذلك الفعل ومحلاً له، مثله مثل من هم دونه في الرتبة والمنزلة .

ويتحدث الأشعري شارحاً ومبيناً حقيقة الكسب حيث يقول : "إن كسب العبد فعل الله تعالى ومفعوله وخلقه ومخلوقه وأحداثه ومحدثه، وكسب العبد ومكتسبه، وإن ذلك وصفان يرجعان إلى عين واحدة، يوصف بأحدهما القديم وبالآخر المحدث، فما للمحدث من ذلك لا يصلح للقديم . وما للقديم من ذلك لا يصلح للمحدث، وكان يجرى ذلك مجرى خلقه في أنه عين الحركة، فيتصف الله تعالى منها بوصف الخلق، ويتصف المحدث منها بوصف التحرك، فتكون حركة للمحدث خلقاً لله تعالى، ولا يصلح أن تكون حركة لله تعالى وخلقاً بقدرة محدث " [١٤، ص٩٢] .

ويقرر ابن فورك ما يلقى مزيداً من الضوء على الكسب قائلاً : " فأما إبانة مذهبه في معنى العمل والفعل ومتى يصح أن يوصف بذلك . فأنه كان يذهب إلى أن الفاعل على الحقيقة هو الله عز وجل ومعناه معنى المحدث،

وهو المخرج من العدم إلى الوجود، وكان يسوى في الحقيقة بين قول القائل خلق وفعل وأحدث وأبدع وأنشأ واخترع وذرأ وبرأ وابتدع وفطر، ويخص الله تعالى بهذه الأوصاف على الحقيقة، ويقول أنها إذا أجريت على المحدث (الإنسان)، فتوسع، والحقيقة من ذلك يرجع إلى معنى الاكتساب، وكان يصف المحدث على الحقيقة أنه مكتسب ويحيل وصف الله بذلك .

وكان يذهب في تحقيق معنى الكسب والعبارة عنه إلى أنه هو ما وقع بقدرة محدثة، فيكون كسباً لمن وقع بقدرته . وكان لا يعدل عن هذه العبارة في كتبه ولا يختار غيرها من العبارات عن ذلك، وكان يقول إن عين الكسب وقع على الحقيقة بقدرة محدثة، ووقع على الحقيقة بقدرة قديمة، فيختلف معنى الوقوع فيكون وقوعه من الله عز وجل بقدرته القديمة إحداثاً، ووقوعه من المحدث بقدرته المحدثة اكتساباً " [١٤، ص ص٩٢،٩١].

ولعل خير ما يقرب الكسب إلى العقل، ويجعل له قبولاً عند معارضييه، المثل الذي ظل الأشاعرة يضربون في معظم مناسبات الحديث عن معنى الكسب وحقيقته، والمثل أورده عبد القاهر البغدادي على النحو التالي : " ضرب بعض أصحابنا للاكتساب مثلاً بالحجر قد يعجز عن حمله رجل ويقدر آخر على حمله منفرداً به، وإذا اجتمعا جميعاً على حمله كان حصول الحمل بأقواهما ولا يخرج أضعفهما بذلك عن كونه حاملاً، كذلك العبد لا يقدر على الانفراد بفعله، ولو أراد الله الانفراد بإحداث ما هو كسب للعبد قدر عليه ووجد مقدوره، فوجوده على الحقيقة بقدرة الله ولا يخرج مع ذلك المكتسب من كونه فاعلاً وإن وجد الفعل بقدرة الله [١٥، ص٣٤].

وعلى أي حال، فقد انتهي الأشعري وكما هو واضح إلى ما يشبه سلب الإنسان من قدرته الذاتية على الفعل، وتجريده من المعنى الذي بموجبه سمي مريداً مختاراً، وبناء عليه فقد تحول الكسب إلى فكرة عديمة الفائدة وغير مسلم بها، مما دفع بالأشاعرة من بعده ليس فقط إلى تقديم الدليل بعد الدليل، والحجة بعد الحجة، بل أيضاً إلى كل ما يقود إلى التسليم ولو ذهنياً بحقيقة الكسب .

أما الأدلة التي ساقوها لتدعيم الكسب، فهي على كثرتها تندرج تحت نوعين، نقلى وجدلي وخطابي، فمن أدلتهم النقلية نختار الدليل الذي أورده القاضي أبو يعلى البغدادي، ونصه : " والدلالة على إثبات الكسب قوله

تعـــــــــــالى : ﴿ ... ﴾ " [١٦، سـورة يـونس آيـة ٥٢]. وقولـه تعـالى : ﴿ ... ﴾ " [١٦، سـورة الحـج آيـة ١٠]. وغير ذلك من الآيـات . فأضـاف ذلك إليهم، ولأن الواحد منا مـأمور بفعـل الطاعـات، ومنهـي عـن المقبحـات، ولا يصـح أن يـؤمر وينهـي عنـه . لأنـه لـيس لـه عليـه قـدرة، ولأجـل هـذا لا يصـح أن يـؤمر زيـد بفعـل عمـرو وينهي عنه، لأنه ليس بفعل لـه، وكذلك لا يحسن أن يعاقب عمـا لـيس بفعـل له، ويكون فعلاً لعمرو، فوجب أن يكون ههنـا كسـب يتوجـه الأمـر والنهـي إليه " . [١١، ص ١٢٨].

ومن أدلتهم الجدلية نسوق أيضاً ما رواه القاضي أبو يعلى البغدادي، جاء فيه : "كل يعلم الفرق بين كونـه قاعداً، لا علـى سبيل القعدة والزمانـة، وبين كونه على سبيل القعدة والحركة، وكذلك نفرق بين حركتـه علـى سـبيل الاضـطرار، وحركتـه لا علـى سـبيل الاضـطرار، فـالقعود الـذي هـو لا علـى سبيل القعدة، والحركة التي هي على خلاف صفة الاضطرار هو الذي نشير إليه بأنه كسب، ودل ذلك على الفرق، إنما حصل بين الحـركتين والقعـودين، لأن له على أحدهما قدرة " [١١،ص١٢٩].

سـعى الأشـعري والأشـاعرة مـن بعـده وكمـا هـو واضـح للوصـول بالكسب إلى معنى يفضي في النهاية إلى إضفاء صفة الخصوصية علـى أي فعل يصدر عن الإنسان، فالقدرة الحادثة لا تؤثر في الفعل تأثير الإيجاد، بـل تـؤثر فـي أخـص وصـف للفعـل . وبهـذا الوصـف ينسـب إلـى الإنسـان نسـبة ذاتية، وبها يأخذ سائر المسميات، شرعية كانت أو غير شرعية، وبهـا يكـون الثواب والعقاب، إلى غيرها من الأحكام التـي تجعـل تبعـة الفعـل ومسـؤوليته ملزمة لمن نسب إليه .

وبطبيعة الحال فقد أثارت النسبة الذاتية والتـي أسماها الأشـعري كسـباً اعتراضـات المعترضين، ليس على الكسب وحـده بوصـفه المعنـى الظـاهري لتلـك النسـبة، بـل علـى القـدرة المحدثـة وهـي التـي يعـول عليهـا فـي الفعـل والحركة، نكتفـي منهـا بـاعتراض القاضـي عبـد الجبـار علـى سـبيل المثـال لا الحصر، فيقول في مناقشته للأشاعرة : "إن قولكم ما وقع بقدرة محدثة ينبـى

على إثبات القدرة، وإثبات القدرة يترتب على كون الواحد منا قادراً، وذلك ينبى على كونه فاعلاً، ومن مذهبكم أنه لا فاعل في الشاهد، وأيضاً فأن هذا يقتضي للفاعل وقدرته فيه تأثير، وذلك خلاف ما ذهبتم إليه، لأن عندكم أن هذا الفعل يتعلق بالله تعالى، إن شاء أوجده مع القدرة، وإن شاء أوجده ولا قدرة .

فلو جاز أن يقال إن هذه الأفعال كسب لنا مع أنها متعلقة بالله على سائر وجوهها لجاز في القدرة مثله، فيقال إنها كسب لنا وإن لم تتعلق بنا البتة، ونقول أيضاً : وعلى أي وجه تكون القدرة قدرة عليه، وإن قالوا على وجه الإحداث فقد تركوا مذهبهم ونقضوا غرضهم، وأن قالوا على وجه الكسب فقد فسروا الكسب بنفسه " [١٧،ص٣٦٧].

صفوة القول أن الأشعري وكما هو واضح لم يفرق في النسبة التي عول عليها في علاجه لمشكلة الاختيار، بين ما هو خلق بين ما هو فعل، فأداه هذا إلى غموض في تحديد الاختيار والفعل المختار، وغموض في إطلاق مسميات تعبر تعبيراً حقيقياً على كل من الفعل الذي هو للإنسان والخلق الذي هو لله تعالى . وذلك لأن ما يفرق بين الاثنين ليس هو الحدث بل النسبة الذاتية للفاعل، وما سماه بالكسب على أنه فعل للإنسان هو في ظاهره من خلق الله، حيث إن وجوده ولو كان من الإنسان يكون دوماً بتقدير الله وخاضع لمشيئته الكبرى في الوجود .

الأحـــوال

إن الاسم " من حيث هو كلمة أو لفظ يدل إما على معنى أو على شيء دلالة الإشارة، أي ما به يعرف ذات الشيء، فهو الذي به رفع ذكر المسمى فيعرف، ومن ثم أصبح الاسم كالعلم ينصب ليدل على صاحبه " . [١٨،ص١٨].

والاسم بهذا المفهوم هو كمال به يعرف المسمى، فهو الذي يعينه في الفهم تعييناً يصل إلى حد الإشارة، فيكتسب المسمى سمة الوجود، ثم يعطى له صورة في الذهن فيكون معلوماً بحيث يبقى محفوظاً في الذهن وثابتاً في الخيال حتى وإن زالت عن الوجود حقيقته العينية .

أما الصفة فهي معنى متعلق بالشيء، ولكنه معنى خارجي قائم بذات الشيء، ومن هنا عرفت الصفة "بأنها اسم دال على بعض أحوال الذات دلالة الإفادة، أو الحالة التي يكون عليها الشيء نحو طويل وقصير وجاهل وغيرها مما يعبر به عن أحوال الموصوف، فهي على هذا الخاصة التي تحدد طبيعة المعنى الذي في الشيء وتوصله إلى الفهم بحالة التي ظهر عليها، وتحدد في الوقت نفسه كيفيته وتوضحه في الفكر وتقربه للعقل " [١٩،ص ص١٧٤،١٧٣] .

فسرنا معنى الصفة بالحال على أساس أن معنى الحال [١٨،ص١٩]هو ما به تتبين حقيقة الشيء، فاعلاً أو منفعلاً، ومن ثم أخذت طابع الحال المتنقلة بتنقل الهيئات الموصوفة، ولكن إذا قورنت الصفة بالحال فأنها تفرق أصلاً بين اسمين بينهما مشاركة في اللفظ، كأن يكون كل من زيد وعبد الله لهما صفات ويراد الفصل بين من يقصد المتكلم، وبين من لا يقصد، فيقال جاء زيد الطويل أو العاقل، فكأن القائل يقصد جاء زيد المعروف بالطول أو العقل، هذا إذا كان المراد الصفة؛ أما إذا أريد الإخبار عن الحال التي وقع عليها مجيئه عليها فيقال جاء زيد راكباً أو ماشياً لأن مجيئه قد حدث على هذه الحال . ولم يرد به جاء زيد المعروف بالركوب أو المشي .

من هذا وذاك يتضح أن الصفة تفرق بين اسمين وتكون صفة للاسم المعروف وفرقاً بينهما؛ أما الحال فهي زيادة في الفائدة والخبر، ولعل هذا يؤكد وعلى نحو ما أن الصفة مشتقة من الاسم وتالية عليه في الوجود، إذ هي كما رأينا تعريف بحال الموصوف . وذلك لأن اسم الموصوف معروف وما بلغ إلى الفهم والمعرفة هو حاله، وتلك مرتبة تالية على الاسم .

إن المعنى الزائد على ذات الموصوف، أو الزيادة التالية على الاسم والقائمة، وغيرها من دلالات الصفة هي التي دفعت بالمعتزلة إلى عدم إثبات صفة لله أصلاً، ويعللون ذلك النفي بأن الله تعالى واحد من جميع الوجوه، فعلمه هو هو، وقدرته هي هو، وحياته هي هو، وبمعنى أن علمه وقدرته وحياته هو حقيقته وعينه وذاته وبلا معني زائد على ذاته، ولو لم يكن الأمر هكذا لأدخل الكثرة والتعدد على الذات الإلهية، ولأدي التعدد

والكثرة إلى تعدد القدماء وتعدد القدماء يقود إلى الشرك لا محالة على حد زعمهم .

ومن الطبيعي إلا يشذ أبو هاشم الجبائى عن سائر المعتزلة، فأثبت هو الآخر لله تعالى ذات واحدة قديمة لا كثرة فيها ولا تعدد أو انقسام، ولكنه رفض استخدام لفظ الصفة، وآثر عليه لفظ الحال أو الأحوال .

أما الحال. في اصطلاح علم الكلام [١٣،ص٣٧٤]فهو صفة إثباتية لموجود ليست مستقلة بالوجود ولا معدومة عدماً صرفاً، بل هي واسطة بين الوجود والعدم، فهي من جهة لم تبلغ درجة الوجود، ومن جهة أخرى لم تنحط إلى درجة المعدوم، ولكنها قائمة بالموجود كالعالمية مثلاً، وهي النسبة بين العالم والمعلوم.

ويتحدث الشهرستانى كاشفاً عن مقصود أبى هاشم بقوله: " وعند أبي هاشم هو (الله) عالم لذاته، بمعنى أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً، وإنما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها، فأثبت أحوالا هي صفات لا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة، أي هي على حالها لا تعرف كذلك بل مع الذات [١٠،ص٨٢]..

وزاد البغدادي على رواية الشهرستانى قائلاً : " جعل أبو هاشم نفس الباري علة لكونه عالماً وقادراً، وزعم أن الله عالم لكونه على حال، قادر لكونه على حال، وزعم أن لكونه عالماً بكل معلوما حالاً دون الحال التي لأجلها كان عالماً بالمعلوم الآخر، وذلك كونه قادراً على المقدور الآخر، وزعم أن له في كل معلوم حالاً مخصوصاً، وفي كل مقدور حالاً مخصوصاً، وزعم أن الأحوال لا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة" [١٥،ص٩٢].

إن عبارة لا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة، والتي جعلها أبو هاشم مرتكزاً أساسياً لتعريف الأحوال وطريقاً لفهمها وإدراكها عبارة متناقضة بالبديهة . وتحتاج ككل الأقوال المتعارضة إلى شرح وإبانة كي تقبل عقلاً، ويسهل التحقق من صحتها، فيقول في محاولته لإقامة الحجة العقلية على الأحوال : " إن العقل يدرك فرقاً ضرورياً بين معرفة الشيء مطلقاً وبين معرفته على صفة، فليس من عرف الذات عرف كونه عالماً، ولا من عرف الجوهر عرف كونه متحيزاً قابلاً للعرض، ولا شك أن

الإنسان يدرك اشتراك الموجودات في قضية وافتراقها في قضية وبالضرورة يعلم أن ما اشتركت فيه غير ما افترقت به، وهذه القضايا العقلية لا ينكرها عاقل، وهي لا ترجع إلى الذات، ولا إلى أعراض وراء الذات، فانه يؤدي إلى قيام العرض بالعرض، فتعين بالضرورة أنها أحوال، فكون العالم عالماً حال هي صفة وراء كونه ذاتاً، أي المفهوم منها غير المفهوم من الذات، وكذلك كونه قادراً حياً [١٠،ص٨٢].

وبغض النظر عن درجة معقولية تلك الحجة، فهناك هدف معين سمى إليه أبو هاشم من وراء تلك العبارات المتناقضة، وهو أن الأحوال لا تعرف إلا مع الذات ولا تدرك إلا معها، أما على الانفراد فأن الأحوال لو كانت موجودة لكانت في الأصل قديمة مثل الذات الإلهية، والله وحده القديم ولا قديم غيره، ولو كانت معدومة للزم كونها شيئاً ولخضعت لأحكام الأشياء، ولو كانت معلومة لأصبحت محلاً للعلم والمعرفة مثلها مثل سائر الموجودات، ولو كانت مجهولة لأنكرت ولما عرفت، ولو عرفت لعرفت على خلاف حقيقتها، فنحن هنا بازاء أحوال للذات الإلهية يستحيل معرفة كل منها على حدة.

دارت معظم اعتراضات منتقدي الأحوال ومنكريها على أمرين :

أولهما : إن حجة أبى هاشم في التدليل على صحة الحال والتي تنحصر في أن اتحاد الموجودات في حكم وافتراق في آخر يغضي بالضرورة للعلم بأن ما اتحدت فيه على خلاف ما افترقت عليه . ولأجل ذلك ردوا الاشتراك والافتراق إلى الألفاظ والأسماء لا إلى شيء آخر، فيقول أبو على الجبائي في تفنيده للحجة : " ليست الأحوال تشترك في كونها أحوالاً وتفترق في خصائص ؟ كذلك نقول في الصفات، وإلا فيؤدي إلى إثبات الحال للحال . ويفضي إلى التسلسل، بل هي راجعة أما إلى مجرد الألفاظ إذ وضعت في الأصل على وجه يشترك فيها الكثير، لا أن مفهومها معنى أو صفة ثابتة في الذات على وجه يشمل أشياء ويشترك فيها الكثير، فإن ذلك مستحيل أو يرجع ذلك إلى وجوه واعتبارات عقلية هي المفهومة من قضايا الاشتراك والافتراق، وتلك الوجوه كالنسب والإضافات والقرب والبعد وغير ذلك مما لا يعد صفات بالاتفاق" [١٠،ص٨٢].

وثانيهما : إن الواسطة بين الموجود والمعدوم، والمعلوم والمجهول، كالواسطة بين النفي والإثبات، ليست ثابتة في نفسها ولا متحققة في الوجود، بل هي باطلة بالضرورة، فيقول الاسفراييني في رده على الأحوال: " واقتدى في ذلك (أي في الأحوال) بقول الباطنية حيث قالوا: إن الصانع لا معدوم ولا موجود، وما من ثابت إلا وهو في الحقيقة موجود، إذ لا واسطة بين العدم والوجود، ولو ثبت بينهما واسطة لجاز أن يخرج الشيء من العدم إلى الثبوت، ثم من الثبوت إلى الوجود، كما جاز أن يخرج من القيام إلى القعود، ثم من القعود إلى الاضطجاع إذ كان القعود واسطة بين الطرفين " [٧،ص ص٨٧،٨٨].

خاتمـــــة

هناك عنصران جوهريان دفعا بهذه القضايا الثلاث داخل دائرة من الغموض والإبهام، فنظر إليها المتكلمون نظرتهم إلى كل شيء غير مألوف ومعتاد، وأنكروها أنكرهم لكل شيء غريب وشاذ . وهذان العنصران هما :

- إن اللفظ الذي وقع عليه اختيار النظام والأشعري وأبو هاشم لا يعبر في قمته المعرفية عن الفكرة محل المعالجة لا من قريب ولا من بعيد .
- إن القضايا نفسها ليست معقولة في ذاتها وبالتالي ليست متحققة بالفعل .

فعندما أراد النظام التوفيق بين لا نهاية جزئيات الجسم، ولا نهاية المسافة المفترضة والمؤدية تلقائياً إلى لا نهاية الحركة، قفزت إلى ذهنه كلمة الطفرة فاستحسنها حلاً مقبولاً لصعوبة تقبل الفكرة برمتها . وخروجاً معقولاً من مأزق اللانهائية في الجسم والحركة، وما لم يتنبه إليه حينئذ أن الطفرة كاسم يطلق على انتقال الجسم من أسفل إلى أعلى، أي هي حركة جسم في طرفين ثابتين، أحدهما يدل على التحتية والآخر على الفوقية . وفي إطار أقرب إلى السكون منه إلى الحركة . ولا يفيد بأي معنى من معانيه حالة انتقال الجسم وبصفة مستمرة من مكان إلى آخر .

أما محاولة الوقوف على حقيقة الطفرة، فهي من قبيل التحقق عن شيء غير ثابت في الواقع، وغير صحيح بالفعل، وذلك لأن الطفرة هي قفزة لجسم له حجم مقدر على جسم آخر قد انحلت عناصره، وانقسمت وحداته إلى ذرات متناهية في الصغر، فكيف يتصور في العقل حركة كهذه،

ناهيك من أن تلك الحركة هي في الحكم والمعني طفرة لجسم له ثقل وكتلة وكثافة مادية، وعلى أجزاء صغيرة تشكل مكونات وعناصر الجسم المتحرك عليه .

وأطلق الأشعري من جانبه على بقاء الصلة بين الفعل وفاعله، ولزوم الفعل لفاعله، بقاء ولزوماً يظل ومهما تباعد زمان أحداثه متعلقاً به، وتبقى نسبته ماضية في أثره، اسم الكسب . وعلى سبيل الاصطلاح، ومن ثم اشتهر بأنه حظ الإنسان في الاختيار . أو نسبة الفعل إلى فاعله، أو مقارنة القدرة لمقدورها، إلى غير منا المعاني التي لا مناسبة بينها وبين الكسب بدلالته اللغوية على ابتغاء النفع واجتلاب الفائدة ودفع الضرر، فكأن الأشعري اختار لفظاً عرف كحركة يتحرى فيها الإنسان منافعه الخاصة، ليعبر بها عن فعل يغضي في النهاية إلى معاني تدور حول التبعة والمسؤولية .

غير أن التبعة والمسؤولية وبصرف النظر عن دلالة الكسب اللغوية ليست ثابتة ولا متحققة على المستوى الوجودي . وذلك لأن أهم عنصر من عناصرها، وأول ما يشترك فيها أن يكون الإنسان في حركته مريداً ومختاراً، لينطلق في أحداثها باستقلال تام، ووفقاً لما تمليه عليه دواعيه وصوارفه، والاشعرى قد جعل كل من الإرادة والاختيار، وما يترتب عليهما من خلق الله، وبالتالي فكل ما يصدر من الإنسان لا يعدو كونه مظهراً من مظاهر القدرة الإلهية .

فإذا كان النظام والأشعري قد اختارا كلمتين تتقيد كل منهما على حدة بمعنى يحظى بقدر كبير من الثبات والاستقرار، إلا أن أبا هاشم وقع اختياره على كلمة الحال والدالة في معانيها المتعددة على قدر كبير من عدم الاستقرار والثبات، وذلك لأنها تعبر دوماً عن معنى تعد الحركة والتبدل والتغيير جزء لا يتجزأ من مكوناته المعرفية والعلمية .

ولعل هذا قد أدى في النهاية إلى أن تتحول الأحوال وعلى عكس مراد أبى هاشم إلى معان معنوية، غير لازمة الثبوت لموصوفها، ولا دائمة الوجود للذات الإلهية، وليس لها تحقق في ظاهرة الوجود، واستند كل من قال باستحالة الحال من المتكلمين إلى هذا التحول الغريب في الحال، والذي يضيف دوماً صفة زائدة وجديدة على الصفة الأصلية (علم، عالم، عالمية)

فينجم عنه كثرة لا لزوم لها في الصفات، وفي منزلة وسطى لا تقدم ولا تؤخر .

المراجـــــع

[١] التهانوى، محمد بن عمر الفاروقي. *كشاف اصطلاحات الفنون* . بيروت: شركة خياط للكتب والنشر، د.ت .

[٢] الايجي، عبد الرحمن بن أحمد. *المواقف في علم الكلام*. القاهرة: مطبعة العلوم، د.ت .

[٣] الفارابى، أبو نصر محمد بن طرخان. *إحصاء العلوم*، تحقيق عثمان أمين. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٨م

[٤] ابن خلدون، عبد الرحمن. *المقدمة*. بيروت: دار القلم، ١٩٨٦ م.

[٥] الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. *مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين* . جـ ٢. تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٩ م.

[٦] الخياط، أبو الحسين عبد الرحمن بن محمد. *الانتصار والرد على أبن الراوندى الملحد*. تحقيق بيبرج. بيروت: دار الندوة الإسلامية، ١٩٨٨ م.

[٧] الإسفرايينى، أبو مظفر. *التبصير في الدين وتميز الفرقة الناجية عن فرق الهالكين*. تحقيق كمال يوسف الحاج. بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٣ .

[٨] القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذانى. *المنية والأمل*. تحقيق عصام الدين محمد علي. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٥ م.

[٩] البغدادي، عبد القاهر بن طاهر. *الفرق بين الفرق*. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: مكتبة التراث ، د. ت.

[١٠] الشهرستانى، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. *الملل والنحل* . جـ ١. تحقيق محمد سيد كيلانى، بيروت: دار المعرفة، د.ت .

[١١] القاضي أبو يعلى محمد الحسين الفراء البغدادي. *المعتمد في أصول الدين*. تحقيق وديع زيدان حداد. بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦ م.

[١٢] التوحيدى، أبو حيان. *المقابسات*، تحقيق حسن السندوبى. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٢٩م.

[١٣] أبو البقاء ، أيوب بن موسى الكفوى. *الكليات*. تحقيق عدنان درويش ومحمد المصرى. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣ م.

[١٤] ابن فورك، أبو بكر محمد الحسن. مجرد *مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري*. تحقيق دانيال جيمارية. بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦ م.

[١٥] البغدادي، عبد القاهر بن طاهر. *أصول الدين*. استانبول: مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية، ١٩٢٨م.

[١٦] *القرآن الكريم* .

[١٧]   القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني. *شرح الأصول الخمسة*. تحقيق عبد الكريم عثمان. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٦٥ م.
[١٨] أبو هلال العسكري. *الفروق في اللغة*. تحقيق حسام الدين القدسي. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت .
[١٩] الجرجاني، علي بن محمد بن علي السيد. *التعريفات*. تحقيق عبد الرحمن عميرة. بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٧ م.

The Three Wonders of Theology Alnazam Rising, Alashari Earning and the Status of Abu Hashim

Al-Shafea Almahi Ahmed

الشفيع الماحي أحمد

Associate Professor, Department of Islamic Culture,

College of Education, Kingd Saud University, Riyadh, Saudi Arabia

Abstract. The science of Theology was developed to prove Islamic beliefs and confront those who opposed then it by the use of argumentation methodology as a means to establish it, Then But after the disappearance of these factors the methodology of this science disappearance as well, but three main issues remained which represented the science and methodology at its best which are: rising, earing, and statues. This study addresses the Three Cases as follows. At the beginning the study deals with the scientific background through which the case appeared, it then analyese the case itself as its owner has judged it, and then introduces the proofs it has dealt with and lastly introduces the opposing views. In the end, the study concludeds with the view theat Alnazam, Alshari and Abu Hashim tried to treat unreasonable cases that are notachievable using inconvenient words for these cases.